

Zinzeggende beeldspraak

door Dr. M. H. J. Schoenmaekers

I.

Zoodra wij werkelijkheid trachten te „doorschouwen" tot in haar wezen dat we, in tegenstelling tot het waarneemsel „zin" noemen duikt een beeldspraak op, die we goed van andere beeldspraak te onder-scheiden hebben. Zinzeggende beeldspraak, in tegenstelling tot bloot-uit-breidende en tot *dichterlijke* beeldspraak.

De natuurkunde heeft tot eigen bedoeling, preciese waarnemingen over-zichtelijk te ordenen, zoodat ook verstandelijke voorspelling mogelijk wordt. Dit „overzichtelijk" is al beeldspraak. Het overzien van de natuur-kunde is immers geen zien in de onoverdrachtelijke beteekenis van het woord; het is geen retinaal waarnemen, maar een samenhangend in be-wustzijn vertegenwoordigen". Alle natuurkundig spreken is puur-uit-breidende beeldspraak. Maar het is beeldspraak. Ook de exacte formule is beeldspraak. Zij zegt toch het abstracte geval, dat, zonder overdrachte-lijkheid, géén geval is. En noemen we de uitdrukking van het abstracte geval wet", dan is dit woord ook alweer beeldspraak, ontleend aan de menschelijke wet, die onze gedragingen collectief regelt. Alle natuurkundig spreken is beeldspraak, maar nog eens: déze beeldspraak is uitbreidend zonder meer. In déze beeldspraak is veralgemeening (abstraheering) alles. Zij spreekt dan ook principieel tot de menschheid in het algemeen, „intimiteit" is haar radicaal vreemd.

Dichterlijke beeldspraak vat verschillende indrukken samen in een eenheid, die, behalve uitbreiding, ook en vooral een persoonlijke, intieme beleving, een schoonheidsbeleving, meebrengt. Als Nietzsche zegt, dat in het licht van de ondergaande zon „ook de armste visscher met gouden riemen roeit", heeft dit gouden" een overdrachtelijke beteekenis. Er is overeenkomst tusschen goud en zonneschijn, een overeenkomst die deze uitbreidende beteekenis mogelijk maakt. Maar het dichterlijke van deze zegging op grond van" die uitbreiding, is toch niet in die uitbreiding zelf. Het is in de persoonlijke schoonheidsbeleving die hier gezegd wordt. Zoo is de uitbreidende zegging van den dichter meteen beperking. Omdat de dichter persoonlijke, intieme beleving zegt, spreekt hij alleen wérkelijk in de communie van belevingsverwanten.

Zinzeggende beeldspraak (de beeldspraak van mystiek en wijsbegeerte) wil ook verschillende indrukken samenvatten in een eenheid die intieme beleving meebrengt. Maar toch verschilt zij heel-en-al van de dichterlijke, doordat die beleving zoo heel-en-al anders is. Zij wil waarheidsbeleving zijn in strikten zin; zij bedoelt menschelijke inschakeling in het univer-seele Leven, zóó onvoorwaardelijk, dat een bepaald mensch zichzelf als niets anders meer toelaat dan als een „nu" en een „hier" van het ééne, dat,het" universeele concrete Leven is. Die waarheidsbeleving is dus

niet persoonlijk, maar zij gaat al het persoonlijke te buiten en te boven. Zinzeggende beeldspraak kan dan ook alleen weerklink vinden in een mensch, die déze beleving kent. Voor alle anderen is haar zinzegging ónzin.

Die anderen zijn velen! Wie kan „zin" ontdekken in de centrale gedachte van mystiek en wijsbegeerte beide, dat persoonlijk sterven bovenpersoonlijk leven is? De zinzegging van mystiek en wijsbegeerte is wijder maar tevens beperkter dan dichterlijke beeldspraak. Mystiek en wijsbegeerte spreken universeel.... tot de weinigen.

Het verschil tusschen dichterlijke en zinzeggende beeldspraak is hiër-archisch. De zinzegging is niet alleen edeler, wijl universeeler, dan de dichterlijke zegging, maar er is ook geen strikt-geleidelijke overgang van dichterlijke naar zinzeggende beeldspraak. Zij zijn van geheel verschil-lenden aard. De overgang van dichterlijke naar zinzeggende beeldspraak zouden we in biologische terminologie een sprongverandering, een „mutatie" moeten noemen, geen „variatie". Het is daarom zeer goed mogelijk, dat een dichterlijke beeldspraak tot hooge volkomenheid komt, zonder eenige zinzegging. Een gedicht als „Iris" van Jacques Perk

„Ik ben geboren uit zonnegloren en een zucht van de ziedende zee"

is een prachtige dichterlijke beeldspraak. Maar universeelen, bovenpersoonlijken, mystischen of wijsgeerigen „zin" zegt het zeker niet. Daaren-tegen moet zinzeggende beeldspraak de dichterlijke in zich dragen als vóórstadium van haar evolutie. Niet zóó, dat een mysticus of wijsgeer eerst volgroeid dichter moet geweest zijn vóór hij mysticus of wijsgeer worden kon! Zinzegging moet door het dichterlijke zijn heengegaan zoo-als ieder evolutiestadium door een lager moet zijn heengegaan: embryonaal. Of het ook anders kan, is hier de vraag niet. De evolutie-eisch is alleen deze: De zinzeggende mensch kan niet zijn eigen taal spreken, tenzij hij, ten minste embryonaal, het dichterlijke stadium door-leefde. Er moeten klanken in zijn zegging zijn, die den dichter ontroeren, wil zijn mystiek in-eenheid-levende mystiek zijn en niet maar over-bruisende religieus-getinte gevoeligheid wil zijn wijsbegeerte in-eenheid-levende wijsbegeerte zijn en niet maar knappe systeemvinding.

Zinzeggende beeldspraak is of mystisch of wijsgeerig. Evolutionnair be-gint zij als mystische zegging, en uit haar ontwikkelt zich, ook weer niet geleidelijk maar door sprongverandering, de wijsgeerige. Ook de mystische beeldspraak wil waarheid zeggen, waarheid in strikten zin, methaphysische, bovenpersoonlijke waarheid. Maar heldere begrippen zegt zij nog niet. Zij verraadt niet alleen voortdurend haar dichterlijk vóórstadium, maar het blijkt ook doorlopend, dat zij nog in het dichterlijke bevangen is. Bovenpersoonlijk is zij wel; volgroeid-bovenpersoonlijk, bovenpersoonlijk-begrippelijk is zij nog niet. Mystische beeldspraak getuigt in vage gevoelens van bovenpersoonlijke werkelijkheid, en profeteert begrippen, die nog niet hare begrippen zijn. Bij Maeterlinck ligt accent op het getuigenis van bovenpersoonlijke werkelijkheid, hij voelt de sfeer aan „où tout se

passe réellement". Bij den Middeleeuwschen meester Eckhart ligt accent op de profetie van begrippen. Het is te verdedigen, dat de Roomsche-Katholieke Kerk Eckhart veroordeelde om begrippen, die nog niet zijne begrippen waren. De een en twintig stellingen, die de Kerk als dwalingen van Eckhart verwierp, heeft hij niet als definitieve leer verkondigd. Maar de Kerk zag de begrippen, die hij profeteerde, en haar dogmatische kijk was, van háár standpunt, juist.

Als de mystische beeldspraak evolueert tot wijsgeerige, „zet" zich in haar, plotseling, het klare begrip. Zijn helderheid is een wederkeer, op hooger peil, van de helderheid van het abstractiebegrif, dat, vóór-dichterlijk, alleen verstandelijk overzicht beteekende. Een overzicht dat ónpersoonlijk, niet bovenpersoonlijk heeten mag. In de zuivere wijsgeerige zeggung wordt de helderheid van het verstandsbegrif herboren in de klare zeggung van universeele beleving, die nu redebegrippen teekent. Algemeen was het abstractiebegrif, en het sprak van een orde, die nog geen leven is. Ja, het wilde het leven zelfs, mechanisch, als nièt-leven verklaren. Nu is het begrip niet meer algemeen maar universeel en spreekt diaphaan van de eene wérkelijkheid, die te boven gaat alle waarneemsel, alle orde van waarneemensels en ook alle persoonlijke omzetting van waarneemsel tot schoonheid. Waarachtig levende wijsgeerige taal verloochent haar mystisch vóórstadium niet, evenmin als de mystische taal haar dichterlijke jeugd. Waarachtig levende wijsgeerige taal zegt, evenals mystiek, mysteriebeleving, maar zij spreekt in heldere redelijkheid.

Wat ik zooveel zei van wijsgeerige taal, bedoelde ik definieerend. Het blijft dus een vraag, of wijsgeerige beleving inderdaad al helder-redelijk heeft leeren spreken. Het blijft m.a.w. nog een vraag, of haar zinzeggende beeldspraak zich al gezet heeft als middel tot duidelijke, éénsinnige gedachtewisseling voor de weinigen, tot wie zinzeggende beeldspraak zich in al haar universaliteit beperkt. Of zij dus al cultuurmacht is. Een macht, die, hoewel door weinigen begrepen, allen verheft, omdat de zin-zeggende beeldspraak der weinigen gevonden wordt in de taal van allen.

Neen, zoover is wijsgeerige taal, zoover is de wijsbegeerte nog niet. Wijsbegeerte is cultureel nog of geschiedenis van wijsbegeerte of polemische verdediging van een bepaald systeem. Zij is nog een „vak" en nog geen zuivere waarheid, die beleefd wordt en gezegd buiten alle vak en door alle vak heen. Daarom is haar taal nog vaktaal, vol van gemaakte woorden, en niet een verheldering en verscherping van het geboren woord. Zij is nog niet een taal, die ongemakte beeldspraak is en wil zijn, maar tevens helder zinzeggend, methodisch zinzeggend, taal van *universeele wetenschap*.

Toch is de evolutie naar die taal onmiskenbaar.

Voor de zoo empiristisch georiënteerde negentiende eeuw was het een axioma, dat in wetenschap de beeldspraak zooveel mogelijk vermeden

moest worden. Bedoeld werd, dat alleen de onvermijdelijke, puur uit-breidende beeldspraak mocht worden toegelaten wie alle beeldspraak vermijdt, komt immers tot geen enkele wetenschap. Want al is een weten-schap nog zoo ver van inzicht, overzicht moet zij tenmiste zijn, en zonder beeldspraak is overzicht onzegbaar. In ieder geval mocht wetenschappelijke beeldspraak niet meer zijn dan uitbreiding, verstandelijk gevonden en goedbevonden overdrachtelijkheid. En daarmee hing ten nauwste samen, dat de negentiende-eeuwsche wetenschap met een superieur glimlachje de „beleving" overliet aan de sentimenteele romantiek, die toen, com-penseerend, triomfen vierde in alle kunsten. Wij weten allemaal wel, dat het in onze eeuw anders geworden is. Wij weten, dat observeeren en registreeren en overzichtelijk ordenen nog geen „waarheid" ontdekt. Wij kennen beleving, verre boven de romantiek. Inzicht en bezinning zijn in onze eeuw niet meer van meet af veroordeeld als „onwetenschappelijk".

't Is niet te loochenen, dat in intellectueele kringen de dageraad gloort van den „zin". De empiristische „drang naar realiteit" wijkt voor den „zin voor werkelijkheid". En wetenschappelijke waarheid wordt duidelijker en duidelijker gezien als concreet-universeel in plaats van abstract-alge-meen. Ja, beleving, intieme beleving, krijgt waarheidswaarde. Natuur-kunde en wiskunde, die uiteraard beleving moeten uitsluiten, bekennen grif, dat zij geen waarheid meer zoeken, maar alleen zooveel mogelijk waarneemsels willen ordenen onder zoo weinig mogelijk begrippen. De levenswetenschappen echter, biologie, psychologie, psychiatrie, willen wèl waarheid. Maar zij wenden zich dan ook af van mechanistische en bloot-verstandelijke methoden, zij neigen, schaamtevrij, naar wijsgeerig denken. En het merkwaardigste hierin is, hoe deze levenswetenschappen philoso-feeren. Haar beoefenaars zijn in hun publicaties, en méér nog in onbe-vangen wetenschappelijke gesprekken, al even afkeerig van eenzijdige aansluiting bij een bestaand wijsgeerig vaksysteem als van binding aan een bestaanden dogmatischen godsdienst. Zij werken aan een radicale „Um-wertung", en het lijdt geen twijfel, dat zij de nieuwe waarden voor een belangrijk deel zoeken in taalbezinning. Zij wikken en wegen woorden met de onmiskenbare hoewel nog onbegrepen bedoeling, te leeren spreken in exacte, zinzeggende beeldspraak. Dat zij er nog lang niet zijn, weten zij zelf het best. Maar zij doen wat zij kunnen: zij luisteren in volle overgave naar,het" Leven, dat zich opnieuw bezinnen wil, in scherpe tegenstelling tot het economische en politieke frazengekolder van onzen tijd. Zij be-reiden de „supernatie" voor, die eens de bezonnen menschen aller landen vereenen zal. Een supernatie, wier Vaderland Waarheid is. Een supernatie, die háár taal spreekt, rijk aan zinzeggende beeldspraak. Een supernatie, die háár taal spreekt, spontaan als een moedertaal.

* *
*

Zinzeggende beeldspraak
M. H. J. Schoenmaekers
Synthese, 1(1):7-10, 1936

Zinzeggende beeldspraak

door Dr. M. H. J. Schoenmaekers

II.

Ter inleiding tot nadere uitwerking van „zinzeggende beeldspraak” moet ik eenige gedachten ontwikkelen aangaande het typische van menschelijk bewustzijn.

Er is veel gestreden over de vraag, of dieren ook abstractiebegrippen kunnen hebben. Heeft b.v. een kat het begrip „muis in het algemeen”, of herkent zij een muis op grond van een zintuigelijken indruk (reuk-indruk b.v.), dien zij niet tot abstractiebegrip heeft omgewerkt? Wij laten deze kwestie hier buiten beschouwing. Alleen dit: het feit, dat zij een strijdvraag is, verbiedt ons al, het typische van het menschelijk bewustzijn hierin te zien, dat de mensch „abstraheeren” kan. Abstraheeren mag misschien een voorrecht zijn van den mensch, het typische van menschelijk bewustzijn is het niet.

Het menschelijke bewustzijn kan iets anders dan abstraheeren, en dat mogen we wel typisch menschelijk noemen. De mensch kent de gelding van absoluut „in” relatief en gelding van absoluut „in” relatief ver-schilt hemelsbreed van quantitatieve regeling, onder een abstractiebegrip, gespannen als een schanet „over” waargenomen dingen en feiten. Het absolute (in strikten zin nu) is een relatieterm, in relatie tot het relatieve, en wezenlijk van het relatieve verscheiden. Het is niet, zooals het abstracte, resultaat van consequent doorgevoerde „veralgemeening” van het relatieve, veralgemeening die met het relatieve in geleidelijken over-gang verbonden blijft als een „limite”. Abstract is hoogste graad van veralgemeening. Het verschilt wel gradueel van het empirisch gegeven, maar blijft toch wezenlijk identiek met dat gegeven, een-en-hetzelfde als dat gegeven. Absoluut echter is „géén graad”, en als zoodanig, het andere van relatief, dat een-en-al gradatie is. Abstract is „tegengesteld” aan het empirisch waargenomene, absoluut echter is zijn „tegendeel”.

Is hiermee nu gezegd, dat het absolute, het graadloze, werkelijk is „opzichzelf”? Verre van daar. Het is alleen werkelijk als geldend in het relatieve, geldend in het bestaan. Het is alleen werkelijk in relatie tot het relatieve. De eenheid van absoluut en relatief is echter géén „iden-titeit”, zij is wezenlijke eenheid in wezenlijk onderscheid. Absoluut en relatief zijn een tweeëenzaamheid”, duiteit in èen relatie, die niets anders is dan haar termen „in werkelijkheid”. Zoo begrijpen wij, typisch menschelijk nu, het absolute, zoo *doorschouwen* wij, typisch menschelijk, het relatieve, zoo beleven wij de relatie van beide.

In uiterste menschelijkheid verwijden we die relatie ten uiterste. Dan beleven we de „universeele” relatie, relatie van het Relatieve (de totali-

teit van alle objecten, of de Wereld, of „alles“) en het Absolute, dat geldt, niet in een beperkt Wereldgebied alleen maar in „alles“. Dan zijn we onze dierlijkheid te boven al is zij dan ook, juist dan, niet verdwenen, maar door universele beleving „gewijd“ tot draagster van ons menszijn. En dan openbaart zich het „Al“ (= al-wat-is) als de Relatie-zelve van de twee uiterste tegendeelen.

Om te beginnen is die beleving vóórredelijk, en in dat stadium kan zij zich vullen met allerlei gevoelvolle romantische en dramatische religi-euze voorstellingen, „historiseringen“ die nog niet aan redebegrip toe zijn. Die beleving kan echter ook evolueeren tot scherpe redelijkheid, en fataal gaat zij naar scherpe redelijkheid. We hooren in onzen tijd zoo vaak zeggen, dat alles relatief is. Ja, „alles“ is relatief. Maar hoe duidelijker wij dit inzien, des te onweersprekelijker „redet“ de Rede en zegt: relatief kan niet relatief zijn tenzij in relatie tot absoluut „Alles“ is relatief, het Andere van dit alles is absoluut, het Al is noch absoluut noch relatief, het is universeel. Dit is redetaal, want hierin is het verschil tusschen verstandelijkheid en redelijkheid: Verstandelijk kennen we wel „betrekkingen“ van relativiteiten onderling en abstraheeren we dingen en feiten om die betrekkingen te ontdekken, maar verstandelijk kennen we niet de relatie in strikten zin, de relatie absoluut-relatief. Redelijkheid echter is niet anders dan in begrippelijke klaarheid waargemaakte“ relatiebeleving.

Ik zeide in mijn vorig artikel, dat zinzeggende beeldspraak „universeel“ is. Concreter nu: zinzeggende beeldspraak zegt beleving van universeele relatie. En hoe doet zij dit? Zij kan het maar doen op één wijze: door een verbijzonderde relatie (waarin de Heelaltegendeelen „vertegenwoordigd“ worden) zóó te zeggen, dat de universele relatie spreekt door die zeggende heen. Kort: zinzeggende beeldspraak zegt een geval als geval van het Heelal.

Natuurlijk gaat aan alle beeldspraak de beeldende beleving vooraf, en die beleving blijft in alle beeldspraak het wezenlijke. Ik zal me dus hoofdzakelijk concentreren op de beleving. Hoe komen we tot de universele beleving, de beleving die Absoluut en Relatief onderscheidt en in de onderscheiding-zelve vereent? Wij, zintuigelijke en zinnelijke mensen, wij, beperkte mensen, moeten natuurlijk door een geval heengaan, willen we de heelalsche relatie kunnen beleven. En „het“ geval ter universalisering van ons beleven is het zoo praegnant levende relatiegeval: de erotische liefde. Dit centrale geval universalizeeren we tot beleving van „de“ relatie. De man vertegenwoordigt dan het Absolute, het „strak“ Absolute. De vrouw vertegenwoordigt dan het Relatieve, het „lenig“ Relatieve, zij is zinzeggende verbeelding van het Relatieve.

Hier doordringen psychologie en wijsbegeerte uiteraard elkaar zoo

innig, dat wij ze niet mogen scheiden. Scheiden we ze wèl, dan blijft psychologie bij verklaringen van die bewustzijnsinhouden, welke het niet brengen tot menselijke gedachte. En dan wordt wijsbegeerte nooit levende wijsbegeerte dan blijft zij steken in het boek", dat toch een middenstadium moet zijn tusschen gesteld en hersteld leven. Waarom universalizeeren wij, menschen, onze erotiek? Die vraag is alleen te beantwoorden wijsgeerig en psychologisch in eenen. Wij verwijden erotische liefde onder den wijdenden drang van de tragiek, die we in ieder erotisch geval als wezenlijke tragiek beleven door alle omstandigheden" heen waarop we ons zoo gaarne beroepen als we die wezenlijke, onafwendbare tragiek nog niet durven zien. In mènschelijk leven is het waar, dat „Alle Lust will Ewigkeit", de mensch kan geen vrede vinden in een geval alleen. Dat is typisch menschelijk. Ieder geval als zoodanig is voor den mensch een ondoorzichtigheid, die hij, waarheidlievend bewustzijn als hij in diepste diepte is, doorbrèken wil. En hij doorbreekt haar inder-daad, wanneer en in zooverre hij het geval doorlèven kan als vertegenwoordiger van het universeele, „zinnebeeld" van het universeele. Na-tuurlijk hebben we het levensgeval onvoorwaardelijk noodig om het te universalizeeren. Maar bij geval alleen kan de mensch niet leven.

Wie in deze gedachten een neerdrücken ziet van de vrouwelijke waar-digheid, omdat de vrouw toch maar" het Relatieve vertegenwoordigt, kent de universeele relatie nog niet in verredelijke beleving. Het Absolute en het Relatieve zijn relatietermen, die elkaar logisch en ontologisch direct postuleeren, d.i. die niet gekend kunnen worden en evenmin wèr-kelijk kunnen zijn tenzij in hun relatie. Zij brengen elkaar mee, direct, in hun wezenlijke werkelijkheid zelve. Het eene heeft zijn andere noodig, wil het werkelijkheid zijn en geen fictie maar. Er kan dus geen sprake zijn van minderwaardigheid van het Relatieve ten opzichte van het Absolute, evenmin als van minderwaardigheid van het Absolute ten opzichte van het Relatieve. In deze ziening, en in deze ziening alleen, wordt juist de minderwaardigheid van de vrouw principieel en voorgoed weggekeken. Er zijn allerlei „betrekkingen" tusschen man en vrouw maar hun wezenlijke verhouding, hun relatie", is verbijzondering van de univer-seele relatie. Dààrom mogen we de universeele relatie „alliefde" noemen, liefde van „de" twee elkaar eeuwig liegenden. En juist in diè relatie is het onzinnig te spreken van een minderwaardigheid van een der twee termen. Cultureel zal de minderwaardigheid van de vrouw eerst waar-àchtig zijn weggeleefd, als het cultureel „vanzelfsprekend" is geworden, dat ieder erotisch geval een geval is van het Heelal, het Heelal dat zich in ieder geval „geheel" vertegenwoordigt zooals, naar het neo-vitalisme ons onweersprekelijk heeft doen inzien, in ieder deel van het individueele leven het heele individueele leven aanwezig is. Feministische beschouwingen „vergeleken" man en vrouw, zij wogen beider bekwaamheden en

zeiden, dat die bekwaamheden maar graadverschillen vertoonen. En inderdaad, „dien kant heeft het". Het mannelijke en het vrouwelijke, gezien in het aspect van geslachtelijk gedifferentieerde organismen maar, zijn relativeeringen, die, in relatie tot het Absolute, in elkaar over-gaan. Ook intellectueel vertoont de vergelijking van man met vrouw maar graadverschil, voor zoover het intellect meegaat met het organisme. Zóó zien we echter niet het typische van menschenlijken man en mensche-lijke vrouw, het typische, dat universeele representatie is. In dit aspect gaan man en vrouw nièt in elkaar over, in dit aspect zijn zij wezenlijk verscheiden en heeft hooger of lager, als vergelijking van man en vrouw, geen zin. In dit aspect kan er alleen sprake zijn van hoogere of lagere typische mannelijkheid in het mannelijk wezen zèlf, van hoogere of lagere typische vrouwelijkheid in het vrouwelijk wezen zèlf. Dat die twee aspecten in de natuur nooit gescheiden voorkomen wie zal het tegenspreken! Maar als denkers hebben wij de verschillende aspecten van de natuur uit elkaar te houden, òm ze alle weer te vinden in ééne, aspectrijke werkelijkheid.

Ik zeide zooeven dat, en waarom, wij de universele relatie ook univer-seele „liefde" mogen noemen. „Liefde" is hier natuurlijk beeldspraak, maar relatie evengoed. Het woord liefde zegt hier direct, dat deze beeld-spraak door het menschenlijke leven heengaat, òm, in universalisering, het inmenschenlijke te boven gaan. Daarom geeft zich het woord liefde gereedelijker dan relatie, als wij de universele beleving bespreken, niet specifiek in haar wijsgeerige uitwerking alleen, maar in haar heele men-schenlijke evolutie, die de drie stadiën doorloopt: mystiek, religie, wijsbe-geerte. Mystiek is mysteriebeleving (= relatiebeleving) in menschenlijk beginstadium. Zij concretizeert zich tot religie, die is: sociaal naar buiten tredende mystiek. En zij ontwikkelt zich verder tot levende wijsbegeerte, waarin zij, concreter nog, zich verscherpt en verheldert in begrippelijkheid. Voor ons, Westerlingen, werkt het maatschappelijke leven met al zijn strijd en economische gecompliceerdheid zoo sterk-stimuleerend op de concretizeering van ons mystisch beleven, dat vóórconcrete mystiek hier vrijwel schuil gaat. Relatiebeleving concretizeert zich bij den Westerling onmiddellijk, zoo niet tot wijsbegeerte dan toch tot religie of zij is er nagenoeg niet.

De Freudsche psycho-analyse heeft onze religie trachten te verklaren als een hersenschimmige omzetting van sexualiteit. Ik hoef niet in den breede te betoogen, dat de erotische gedachteomzetting, waarvan ik zooeven sprak, heel iets anders is dan de Freudsche omzetting van ge-slachtenlijkheid, die alleen religieuze „illusie" kent. Hoe meer wij de gedachtelijke extrapoleering van man en vrouw tot het Absolute en het Relatieve doordènken, des te evidentier wordt zij bewaarheid. Maar toch moet het hier duidelijk gezegd worden, dat Freud de eerste is geweest,

die de religie heeft voorzien als, in diepste diepte, menschelijk verwerkte erotiek. Freud heeft de deugd en het gebrek van den typischen intellectueelen pionier: hij is scherpzinnig en eenzijdig. Maar als pionier moeten wij hem dankbaar erkennen.

Beeldspraak is altijd op de een of andere wijze een vergelijking. Universalizeerende, zinzeggende beeldspraak mag òòk een vergelijking heeten, maar dan een relatievergelijking. We mogen haar ook uitdrukken op eenvoudige algebraïsche wijze. B.v. Man: Vrouw het Absolute: het Relatieve. Laten we de universeele relatie E noemen, de verbijzonderde e. De vergelijking van E met e is geen gelijkstelling. E is immers niet ver-vangbaar door e. E is universalisering van e, en e is verbijzondering van E. Maar evenmin mogen we zeggen, dat E en e maar „ten deele" met elkaar overeenkomen. E is heele" universalisering van e, en e is „heele" verbijzondering van E. Quantitatief op te vatten verdeeling is in leven altijd uit den onware. In doordenking van leven is dit „het" beginsel: het geheel is geheel in het geheel en geheel in ieder deel. Hoe dan zijn E en e met elkaar verbonden? Zij zijn wezenlijk een-en-hetzelfde, maar kwalitatief verscheiden.

„Polemiek" is hier mijn bedoeling niet. Maar het compositorisch ver-band brengt toch vanzelf deze aantekening mee: De gebruikelijke ortho-doxe beeldspraak, die de Wereld vergelijkt met God en zegt, dat de menschelijke volkomenheden ook in God zijn op eminente wijze", is, wijs-geerig, gruwelijk valsche beeldspraak. Zij wil immers waarheid" zeggen, zij wil,zinzeggend" zijn en zij vergelijkt nièt relatie met relatie, maar rela-tieterm met relatieterm, en ziet buitendien God niet eens onvermengd als relatieterm, maar als een werkelijkheid die werkelijkheid is ook buiten alle relatie om. Dat zou zoo erg niet zijn, als die valsche beeldspraak zich beperkte tot orthodoxe „kringen". Maar zij gaat die kringen ver te buiten en infecteert ook het ondogmatische taalgebruik. Ware zinzeggende beeld-spraak is menschelijk in dezen zeer bepaalden zin, dat zij door het men-schelijke heengaat om het te universalizeeren en zoo het menschelijke te boven te gaan. Beeldspraak echter, die mensch met God vergelijkt, menschelijke volkomenheid emphatizeerend niet uit en tot relatie, gaat het menschelijke niet te boven. Zij blijft, gradueel, bij den mensch. Zij is niets anders dan menschelijke „vergrooting". Zij is het wezen van anthropomorphische Godsvoorstellingen. „De mensch is een beetje goed, God is àlgoed. De mensch is een beetje machtig, God is àlmachtig" enz. We kunnen zulke redeneeringen wel geleerder uitdrukken maar dat doet aan haar logische waarde niets toe of af. En omdat anthropomor-phische Godsvoorstellingen de pretentie hebben wáár te zijn, zijn ze ònwaar.

De orthodoxe God-Wereldvergelijking is scherpzinnig uitgewerkt door

Thomas van Aquino in zijn z.g.n. analogia-entistheorie. In den mensch, en in het algemeen in ieder „scheepsel", zoekt Thomas „analogieën" met Gods wezen. Hij zegt, dat het scheepsel, met name de mensch, „ten deele" met God overeenkomt, „ten deele" van God verschilt. Zinzeggende beeld-spraak mag gerust ontleend zijn aan gegevens van de Wereld, maar zij moet toch interpreteerbaar zijn en mag ook alleen geïnterpreteerd worden als universalizeering en verbizondering van relatie. De woorden echter, waarmee Thomas Gods volkomenheden aanduidt, zeggen niet alleen primair „scheepsel" volkomenheden, maar hun beteekenissen worden toe-gepast op de volmaaktheden van een God, die wezenlijk opzichzelf" bestaat en die alleen uit vrije keuze Schepper werd. Ziet, dat is, wijs. geerig, valsche beeldspraak waaraan wij allen „zin" ontzeggen moeten. Overigens, het is toch àl te evident een misgreep in een zóó principieele kwestie te spreken van ten deele dit, ten deele dat, ten deele hetzelfde, ten deele verschillend („partim idem, partim diversum").

Valsche beeldspraak verwarren we nu niet wijsgeerige waarheids-beoordeeling met literaire critiek? Welneen. Wie eenmaal weet, hoe beeldsprakig alle wetenschap is en moet zijn wie tot het inzicht gekomen is, dat wijsgeerige taal beeldspraak is bij uitstek wie goed onderscheiden kan de drie soorten van beeldspraak, de bloot-uitbreidende, de dichter-lijke en de zinzeggende of universalizeerende (de „gewijde") - hij zal inzien, dat wijsgeerige beoordeeling òòk schifting moet zijn van ware en valsche beeldspraak. Buitendien hebben we al begrepen, dat wijs-geerige zegging door de dichterlijke moet zijn heengegaan, althans embry-onaal. Reeds de dichter is er vóór alles op bedacht, in ware beeldspraak te spreken en valsche, te vermijden. Ware beeldspraak is zijn waarheid, en die waarheid blijft leven in ware wijsgeerige zegging.

Zinzeggende beeldspraak
M. H. J. Schoenmaekers
Synthese, 1(1):34-39, 1936

Meaningful Imagery

by Dr. M. H. J. Schoenmaekers

I.

As soon as we attempt to "see through" reality to its essence—which we, in contrast to what is perceived, call "meaning"—a kind of imagery appears that we must clearly distinguish from other forms of imagery. Meaningful imagery, as opposed to merely expansive imagery and poetic imagery.

Physics has as its goal the systematic ordering of precise observations, in such a way that rational prediction also becomes possible. This "systematic" itself is already imagery. After all, the overview of physics is not a seeing in the literal sense of the word; it is not retinal perception, but a coherent representation in consciousness. All scientific language in physics is purely expansive imagery. But it is imagery nonetheless. Even the exact formula is imagery. It expresses the abstract case, which, without metaphor, would not be a case at all. And if we call the expression of the abstract case a "law," then this word again is imagery, borrowed from human law that collectively regulates our behavior. All scientific language in physics is imagery—but again: this imagery is purely expansive. In this imagery, generalization (abstraction) is everything. It therefore addresses humanity in general, and "intimacy" is utterly foreign to it.

Poetic imagery combines various impressions into a unity that, besides expansion, especially brings a personal, intimate experience—a perception of beauty. When Nietzsche says that in the light of the setting sun "even the poorest fisherman rows with golden oars," this "golden" has a metaphorical meaning. There is a resemblance between gold and sunlight, a resemblance that makes this expansive meaning possible. But the poetic quality of this statement, based on that expansion, does not actually lie in the expansion itself. It lies in the personal experience of beauty that is expressed here. Thus, the poet's expansive statement is at the same time a limitation. Because the poet expresses a personal, intimate experience, he truly speaks only in communion with kindred spirits who share that experience.

Meaningful imagery (the imagery of mysticism and philosophy) also seeks to combine various impressions into a unity that brings an intimate experience. But it differs entirely from poetic imagery because that experience is of a wholly different kind. It seeks to be an experience of truth in the strictest sense; it aims at the human integration into universal Life so unconditionally that a given person allows himself to be nothing other than a "now" and a "here" of the One, which is universal, concrete Life. That experience of truth is therefore

not personal, but goes beyond and surpasses everything personal. Meaningful imagery can therefore only resonate in a person who knows this experience. For all others, its meaning is nonsense.

And those others are many! Who can discover “meaning” in the central thought shared by both mysticism and philosophy, that personal death is supra-personal life? The meaningful imagery of mysticism and philosophy is at once broader but also narrower than poetic imagery. Mysticism and philosophy speak universally... to the few.

The difference between poetic and meaningful imagery is hierarchical. The meaningful expression is not only nobler, because more universal, than the poetic expression, but there is also no strictly gradual transition from poetic to meaningful imagery. They are of entirely different kinds. The transition from poetic to meaningful imagery, in biological terminology, we would have to call a leap-change, a “mutation,” not a “variation.” It is therefore quite possible for poetic imagery to reach a high level of perfection without containing any meaningful expression at all. A poem like *Iris* by Jacques Perk:

"I was born from the glow of the sun and a sigh of the seething sea"

is a splendid poetic imagery. But universal, supra-personal, mystical or philosophical “meaning” it certainly does not express. By contrast, meaningful imagery must carry poetic imagery within itself as a preliminary stage of its evolution. Not in the sense that a mystic or philosopher must first have been a fully developed poet before he could become a mystic or philosopher! Meaningful expression must have passed through the poetic, just as every higher stage of evolution must have passed through a lower one: embryonically. Whether it could be otherwise is not the question here. The evolutionary requirement is only this: the person who speaks meaningfully cannot speak his own language unless he has at least embryonically lived through the poetic stage. There must be tones in his expression that move the poet, if his mysticism is to be a mysticism that lives in unity, and not merely a bubbling over of religiously tinged sensitivity; if his philosophy is to be a philosophy that lives in unity, and not merely clever system-building.

Meaningful imagery is either mystical or philosophical. In terms of evolution, it begins as mystical expression, and from it develops—again not gradually but by leap-change—the philosophical. Mystical imagery too seeks to express truth, truth in the strictest sense: metaphysical, supra-personal truth. But it does not yet express clear concepts. It continually betrays not only its poetic preliminary stage, but it also shows again and again that it is still caught up in the poetic. It is indeed supra-personal; fully developed supra-personal, supra-personal-conceptual it is not yet. Mystical imagery bears witness in vague feelings to supra-personal reality, and foretells concepts that are not yet its own. With Maeterlinck, the emphasis lies on the testimony of supra-personal reality; he senses the atmosphere “où tout se

passee réellement" ("where everything truly happens"). With the medieval master Eckhart, the emphasis lies on the prophecy of concepts. It is defensible that the Roman Catholic Church condemned Eckhart for concepts that were not yet his concepts. The twenty-one theses that the Church rejected as Eckhart's errors he had not proclaimed as definitive "doctrine." But the Church saw the concepts he prophesied, and its dogmatic view was, from its standpoint, correct.

When mystical imagery evolves into philosophical imagery, clear concept suddenly "sets" within it. Its clarity is a return, on a higher level, of the clarity of the abstract concept, which, pre-poetic, meant only intellectual overview. An overview that may be called impersonal, but not supra-personal. In pure philosophical expression, the clarity of the rational concept is reborn in the clear expression of universal experience, which now shapes concepts of reason. The abstract concept was general, and it spoke of an order that is not yet life. Indeed, it even wanted to explain life mechanically, as non-life. Now, the concept is no longer merely general but universal, and it speaks transparently of the one reality that transcends all perception, all order of perceptions, and also all personal transformation of perception into beauty. Truly living philosophical language does not deny its mystical preliminary stage, just as mystical language does not deny its poetic youth. Truly living philosophical language, like mysticism, expresses the experience of mystery, but it speaks in clear reason.

What I just said about philosophical language, I meant in a defining sense. So it remains a question whether philosophical experience has indeed already learned to speak in clear reason. In other words, it remains a question whether its meaningful imagery has already "set" as a means of clear, unambiguous exchange of thought for the few to whom meaningful imagery, in all its universality, is confined. Whether it is already a cultural power. A power that, though understood by few, uplifts all, because the meaningful imagery of the few is found in the language of all.

No, philosophical language is not yet at that point, nor is philosophy itself. Culturally, philosophy is still either the history of philosophy or the polemical defense of a particular system. It is still a "discipline" and not yet pure truth, lived and spoken beyond all discipline and through all disciplines. Therefore its language is still the language of a discipline, full of fabricated words, and not a clarification and sharpening of the "born" word. It is not yet a language that is uncontrived imagery and wishes to be so, but at the same time clearly meaningful, methodically meaningful—a language of universal science.

And yet, the evolution toward that language is unmistakable.

For the empirically oriented nineteenth century, it was an axiom that in science, imagery had to be avoided as much as possible.

What was meant was that only the unavoidable, purely expansive imagery was to be permitted—for whoever avoids all imagery arrives at no science at all. Because even if a science is still far from true insight, it must at least provide an overview, and without imagery, overview is unsayable. In any case, scientific imagery was not allowed to be more than expansion: metaphorical language discovered and approved by reason. And closely connected to this was the fact that nineteenth-century science, with a superior smile, left “experience” to sentimental romanticism, which at the time, as compensation, triumphed in all the arts. We all know that things have become different in our century. We know that observing, recording, and systematically ordering do not by themselves discover “truth.” We know an experience far beyond romanticism. Insight and reflection are, in our century, no longer condemned from the outset as “unscientific.”

It cannot be denied that in intellectual circles the dawn of “meaning” is breaking. The empiricist “urge for reality” is giving way to a “sense for reality.” And scientific truth is seen more and more clearly as concrete-universal instead of abstract-general. Indeed, experience—intimate experience—gains the value of truth. Physics and mathematics, which by their very nature must exclude experience, readily admit that they no longer seek truth but only aim to order as many observations as possible under as few concepts as possible. The life sciences, however—biology, psychology, psychiatry—do seek truth. And they therefore turn away from mechanistic and purely rational methods; they incline, without shame, toward philosophical thought. And the most remarkable thing in this is how these life sciences philosophize. In their publications, and even more in unguarded scientific conversations, their practitioners are just as averse to a one-sided attachment to an existing philosophical school as they are to binding themselves to any established dogmatic religion. They are working on a radical “revaluation,” and there is no doubt that they seek the new values, in large part, in reflection on language. They weigh and consider words with the unmistakable—though still not fully understood—intention of learning to speak in precise, meaningful imagery. That they are still far from achieving this, they know best themselves. But they do what they can: they listen in full dedication to Life, which once again wishes to reflect, in sharp contrast to the economic and political phrase-mongering of our time. They are preparing the “supernation” that will one day unite the thoughtful people of all countries. A supernation whose Fatherland is Truth. A supernation that speaks its language, rich in meaningful imagery. A supernation that speaks its language as spontaneously as a mother tongue.

* *
*

Zinzegeende beeldspraak
M. H. J. Schoenmaekers
Synthese, 1(1):7–10, 1936

Meaningful Imagery

by Dr. M. H. J. Schoenmaekers

II.

As an introduction to a more detailed treatment of “meaningful imagery,” I must first develop a few thoughts regarding what is typical of human consciousness.

Much debate has taken place over the question of whether animals are also capable of forming abstract concepts. For instance: does a cat have the concept of “mouse in general,” or does it merely recognize a mouse on the basis of a sensory impression (such as a scent), which it has not translated into an abstract concept? We will leave that issue aside here. This alone should be said: the very fact that it is a matter of debate already prohibits us from considering the capacity for abstraction as the hallmark of human consciousness. Abstraction may indeed be a privilege of the human being — but it is not what is essentially human.

Human consciousness is capable of something other than abstraction, and that we may rightfully call typically human. The human being knows the validity of the absolute in the relative — and this validity of the absolute in the relative differs profoundly from the quantitative ordering under an abstract concept, imposed like a schematic net over perceived things and facts. The absolute (taken here in the strict sense) is a relational term — in relation to the relative — and essentially distinct from the relative. It is not, like the abstract, the result of a consistent generalization of the relative; a generalization which remains connected to the relative through a gradual transition, as with a “limit.” The abstract is the highest degree of generalization. It differs in degree from what is empirically given, but remains essentially identical to that given — it is one and the same as the given. The absolute, however, is “not a degree” at all, and as such, it is “the other” of the relative — which is all gradation. The abstract is “opposed to” the empirical, but the absolute is its opposite.

Does this now imply that the absolute — this degree-less thing — is “real in itself”? Far from it. It is only real as valid in the relative, valid in existence. It is only real in relation to the relative. However, the unity of the absolute and the relative is not an “identity”; it is an essential unity in essential distinction. The absolute and the relative form a “dual-oneness,” a duality in a single relationship — a relationship that is nothing other than its terms made “real.” This is how we, as human beings, understand the absolute; this is how we, as human beings, see through the relative; this is how we experience the relationship between both.

In the fullest realization of our humanity, we widen this relationship to its fullest extent. Then we experience the universal relationship, the relationship of the Relative (the totali-

ty of all objects, or the World, or “everything”) and the Absolute, which holds valid not in a limited part of the World alone but in everything. At that point, we have risen above our animal nature — although, precisely then, it has not disappeared, but is consecrated through universal experience as the bearer of our humanity. And then the “All” (= all that exists) reveals itself as the Relationship itself between the two ultimate opposites.

At first, that experience is pre-rational, and at that stage it may be filled with all kinds of emotional, romantic, and dramatic religious images — “historicizations” not yet ready for rational understanding. However, this experience can evolve into sharp rationality, and inevitably, it will move toward rational clarity. In our time, we often hear people say that everything is relative. Yes — “everything” is relative. But the clearer we understand this, the more undeniably Reason itself speaks and says: the relative cannot be relative unless it stands in relation to the absolute. “Everything” is relative, the Other of that “everything” is the absolute, and the All is neither absolute nor relative — it is universal. This is the language of Reason. And here lies the distinction between intellect and reason: With the intellect, we recognize “relations” between relative things and abstract those things and facts in order to discover those relations — but through intellect alone we do not grasp the relationship in the strict sense, the relationship between the absolute and the relative. Reason, however, is nothing other than relationship-experience made actual in the clarity of concepts.

In my previous article, I stated that meaningful imagery is “universal.” Now, more concretely: meaningful imagery expresses the experience of the universal relationship. And how does it do that? It can do so only in one way: by expressing a particular relationship (in which the cosmic opposites are “represented”) in such a way that the universal relationship speaks through that expression. In short: meaningful imagery expresses a particular instance as an instance of the Whole.

Of course, every use of imagery is preceded by imaginative experience, and that experience remains essential in all imagery. I will therefore focus primarily on the experience. How do we arrive at universal experience — the experience that distinguishes between Absolute and Relative and unites them within the distinction itself? We, who are sensory and sensual beings, we who are limited human beings, must of course pass through a particular instance in order to experience the cosmic relationship. And “the” instance by which our experience becomes universal is the strikingly vivid relational case: erotic love. This central instance we then universalize into the experience of “the” relationship. The man then represents the Absolute — the “firm,” the unyielding Absolute. The woman represents the Relative — the “pliant,” the supple Relative. She becomes the meaningful image of the Relative.

Here, psychology and philosophy naturally penetrate one another so deeply

that we must not separate them. If we do separate them, then psychology remains limited to explanations of those contents of consciousness that do not rise to the level of truly human thought. And philosophy, then, never becomes living wisdom — it gets stuck in “the book,” which ought only to be a transitional stage between a declared and a restored life. Why do we, as humans, universalize our erotic love? That question can only be answered philosophically and psychologically at once. We expand erotic love under the widening pressure of the tragedy that we experience in every erotic instance as an essential tragedy — a tragedy that persists beyond all the “circumstances” we so readily appeal to when we are not yet willing to face that inevitable, essential pain. In human life, it is true that “All pleasure longs for eternity.” A human being cannot find peace in a single instance alone. That is something uniquely human. Every particular case, as such, is for the human being a kind of opacity — a veil — and as a being who, in the depths of his soul, loves truth, he wants to break through that veil. And he does break through it, precisely when and to the extent that he can live through the particular as a representative of the universal — as a “symbol” of the universal. Naturally, we need the real-life case unconditionally in order to universalize it. But the human being cannot live by particulars alone.

Whoever sees in these ideas a belittling of female dignity — because the woman supposedly “only” represents the Relative — has not yet experienced the universal relationship in its rationally elevated form. The Absolute and the Relative are relational terms that logically and ontologically postulate each other — that is, they cannot be known, and just as little be real, unless they exist in relation to each other. They imply one another directly, in their very essence and reality. One cannot speak, therefore, of an inferiority of the Relative in relation to the Absolute, any more than of an inferiority of the Absolute in relation to the Relative. Only in this understanding is the idea of woman’s inferiority fundamentally and permanently overcome. There are many “relations” between man and woman — but their essential connection, their true relationship, is a particular expression of the universal relationship. That is why we may call the universal relationship “All-Love,” the love of “the” two who eternally love one another. And within that relationship, it is absurd to speak of inferiority of one of the two terms. Culturally, the so-called inferiority of the woman will only truly be overcome when it has become culturally self-evident that every erotic encounter is an encounter of the cosmos — the cosmos that is fully represented in every single case, just as neo-vitalism has made undeniably clear to us: that in every part of individual life, the whole of individual life is present. Feminist perspectives compared man and woman; they weighed each of their abilities and

concluded that those abilities differ only in degree. And indeed, “that’s one side of it.” The masculine and the feminine, seen purely as sexually differentiated organisms, are relativizations that, in relation to the Absolute, merge into each other. Even intellectually, the comparison between man and woman shows only a difference in degree — insofar as the intellect is tied to the organism. But this is not how we view what is truly characteristic of the human man and the human woman — the quality that makes them universal representatives. In this view, man and woman do not merge into one another; in this view, they are essentially different, and the notion of “higher” or “lower” as a comparison between man and woman has no meaning. In this perspective, one can only speak of higher or lower typical masculinity in the male being itself, and higher or lower typical femininity in the female being itself. That these two aspects — biological and symbolic — never appear separately in nature: who would deny it? But as thinkers, we must distinguish between the different aspects of nature in order to then reunite them within a single, multifaceted reality.

A moment ago I said why we may also call the universal relation universal love. “Love” is, of course, metaphorical here — but relation just as much. The word “love” expresses immediately that this metaphor runs through human life in order to transcend the human through universalization. That is why the word “love” presents itself more readily than “relation” when we are discussing universal experience — not just in its philosophical form, but in the whole evolution of human experience, which passes through three stages: mysticism, religion, and philosophy. Mysticism is the experience of mystery (i.e., relation-experience) in its human beginning. It becomes more concrete in religion, which is: mysticism turned outward toward society. And it develops further into living philosophy, in which it becomes even more concrete — clarified and sharpened in conceptual understanding. For us in the West, society — with all its struggle and economic complexity — stimulates the concretization of mystical experience so strongly that the pre-conceptual stage of mysticism is almost entirely hidden. For the Westerner, relation-experience immediately concretizes itself — if not into philosophy, then at least into religion — or it is practically nonexistent.

Freudian psychoanalysis has tried to explain our religion as a mental projection or sublimation of sexuality. I do not need to argue at length that the erotic transformation of thought I mentioned earlier is something quite different from Freud’s reduction of religion to sexuality, which acknowledges only religious illusion. The more we think through the extrapolation of man and woman into the Absolute and the Relative, the more clearly it proves itself valid. But it must still be clearly stated here that Freud was the first to

recognize religion as, in its deepest depths, a humanly transformed form of eroticism. Freud possesses both the virtue and the limitation of a typical intellectual pioneer: he is sharp-minded and one-sided. But as a pioneer, we must acknowledge our gratitude to him.

Metaphor is always, in one way or another, a comparison. Universalizing, meaning-bearing metaphor may also be called a comparison — but then a comparison of relation. We can also express it in a simple algebraic form. For example: Man : Woman = the Absolute : the Relative. Let us call the universal relation E, and the particularized one e. The comparison between E and e is not an equation. E cannot be replaced by e. E is the universalization of e, and e is the particularization of E. But just as well, we cannot say that E and e only “partially” correspond. E is a complete universalization of e, and e is a complete particularization of E. Any quantitative conception of division is always false when applied to life. In thinking through life, the essential principle is this: the whole is whole in the whole and whole in each part. So how are E and e connected? They are essentially one and the same — but qualitatively distinct.

“Polemic” is not my intention here. But the structural flow of the text brings this clarification naturally: the usual orthodox metaphor that compares the world to God and claims that human perfections also exist in God “in an eminent way” is, philosophically speaking, a grotesquely false metaphor. It pretends to express truth, to be “meaning-bearing,” but it does not compare relation to relation — it compares a relational term to another relational term, and moreover, it doesn’t even treat God purely as a relational term, but as a being that is real outside of any relation at all. This would not be such a problem if that false metaphor were limited to orthodox circles. But it goes far beyond those and infects also non-dogmatic usage. True meaning-bearing metaphor is human in a very specific sense: it passes through the human in order to universalize it — and thereby transcend it. A metaphor that compares man to God, emphasizing human perfection not out of or toward relation, does not transcend the human. It remains stuck, in degree, within the human. It is nothing more than human “magnification.” It is the essence of anthropomorphic ideas of God. “Man is a little good, God is all-good. Man is somewhat powerful, God is all-powerful,” etc. We can dress up such reasoning in more scholarly language, but that doesn’t change its logical value. And because anthropomorphic ideas of God pretend to be true, they are, in fact, false.

The orthodox comparison between God and the world was elaborated with great subtlety by

Thomas Aquinas in his so-called *analogia entis* theory. In human beings, and more generally in every "creature," Thomas sought "analogies" to the essence of God. He claimed that the creature, especially the human being, is "partly" like God and "partly" different from God. Now, meaningful metaphor can certainly be drawn from worldly realities, but it must remain interpretable—and must only be interpreted—as the universalization and particularization of relation. However, the terms Aquinas uses to describe God's perfections refer primarily to creaturely perfections, and their meanings are then applied to the perfections of a God who, according to this theory, exists essentially in himself, and who only became Creator by an act of free will. This, from a philosophical point of view, is false metaphor—and we must deny it any claim to meaning. After all, it is quite clearly a mistake of principle to speak of something being partly this, partly that, partly the same, and partly different ("partim idem, partim diversum").

Are we confusing philosophical truth-judgment here with literary criticism? Not at all. Anyone who has truly understood how metaphorical all science is—and must be; anyone who has come to see that philosophical language is, above all, metaphorical; anyone who can rightly distinguish among the three kinds of metaphor—the merely expansive, the poetic, and the meaningful or universalizing (the "sacred")—will realize that philosophical discernment must also involve a sorting of true and false metaphors. Besides, we've already seen that philosophical expression must pass through the poetic—at least in embryonic form. The poet is, first and foremost, concerned with speaking in true metaphor and avoiding false ones. True metaphor is the poet's truth—and that truth continues to live on in genuine philosophical expression.

Zinzeggende beeldspraak
M. H. J. Schoenmaekers
Synthese, 1(1):34–39, 1936